

Saussure, Heidegger y Derrida en torno al lenguaje y la metafísica*

Saussure, Heidegger and Derrida around the language and metaphysics

Por: Chun, Sebastián *

U.B.A

Buenos Aires, Argentina

sebaschun@hotmail.com

Candiloro, Hernán J. *

U.B.A

Buenos Aires, Argentina

hernancandiloro@gmail.com

Fecha de recepción: 2/11/2021

Fecha de aprobación: 10/12/2021

DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.1725771>

Resumen

El *Curso de lingüística general* de Saussure representa un hito en la historia del pensamiento occidental, pero el sistema que allí intenta esbozarse no está exento de problemas que impiden su consolidación. Estos restos sentencian el fracaso del abordaje positivista de la lengua como objeto de una ciencia rigurosa y abren así a otros modos de relacionarnos con el lenguaje. En el presente trabajo nos proponemos hacer una lectura crítica de Saussure para así conducir nuestro análisis hacia el

* Este trabajo es el resultado de la investigación realizada en el marco del proyecto FILOCYT 19-053 "Lenguaje, escritura y metafísica: continuidades y rupturas entre la crítica a la ontoteología y la deconstrucción del logocentrismo", dirigido por Hernán J. Candiloro y co-dirigido por Sebastián Chun, llevado adelante entre 2019 y 2021 con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

* Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Profesor de la cátedra de Metafísica en la carrera de Filosofía de dicha facultad. Becario de Investigación por la Universidad de Buenos Aires

* Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras y docente de esa casa de altos estudios.

abordaje ontológico del habla que realiza Heidegger y la concepción de la archi-escritura derridiana como estructura de toda experiencia en general.

Palabras clave: lingüística, ontología, deconstrucción, lenguaje, metafísica

Abstract

Saussure's *Course in General Linguistics* represents a major event in the history of the occidental thinking, but the system that the editors of this work try to construct isn't free of several problems that make this consolidation fail. These rests express the limits of the positivist approach to the language (*langue*) as the object of a strict science and opens to another way of being related to the language. This work starts with a critical reading of Saussure and continues with the analysis of the heideggerian ontological approach to the speak and the derridean notion of arche-writing as the structure of every general experience.

Keywords: Linguistics, Ontology, Deconstruction, Language, Metaphysics

Cómo citar este artículo:

APA: **Candiloro, H. y Chun, Sebastián** (2021). Saussure, Heidegger y Derrida en torno al lenguaje y la metafísica. *Nuevo Itinerario*, 17 (2), 178-208. Recuperado de: (agregar dirección web)

Es indiscutible la relevancia del *Curso de lingüística general* de Saussure para la historia del pensamiento, pero no lo es la legitimidad del texto referido. En 1916 se lleva a cabo la primera publicación de esta obra gracias a Charles Bally y Albert Sechehaye, quienes reelaboraron sus apuntes y los de otros estudiantes que asistieron a las tres ocasiones en que Saussure impartió el curso en la Universidad de Ginebra, entre los años 1906 y 1911. En el "Prefacio" los editores hacen la siguiente declaración de principios:

Y nos hemos decidido por una solución más atrevida, pero también, creemos, *más racional*: intentar una reconstrucción, una síntesis, a base del curso tercero, utilizando todos los materiales de que disponemos, comprendidas las notas personales de Ferdinand de Saussure. Esto sería, pues, una recreación, tanto más difícil cuanto que tenía que ser *enteramente objetiva*. En cada punto, calando hasta el fondo de cada pensamiento particular, teníamos que esforzarnos por verlo, a la luz del sistema entero, *en su forma definitiva*, podado de las variaciones y de las fluctuaciones inherentes a las lecciones orales; luego, encajarlo *en su medio natural*, presentando todas sus partes en un orden conforme con *la intención del autor*, hasta cuando esa intención se adivinara más que se manifestara (Saussure, 1945, pp. 26-27)¹.

He aquí un momento fundamental para el desarrollo de lo que invitaremos a reflexionar en este trabajo, porque en última instancia lo que pondremos en discusión hace referencia al carácter sistemático de la lingüística saussuriana y al conflicto que atraviesa la lógica oposicional sobre la que se configura. Los editores decidieron “racionalmente” por la reconstrucción y la síntesis, es decir, por el artificio. Sin embargo, esta reconfiguración del pensamiento saussuriano, con su pretensión de objetividad y fidelidad más allá incluso de la intención manifiesta del autor, se reconoce como natural a partir del criterio de la sistematicidad. Lo definitivo responde a un orden que se adivina, se deja entrever, más allá de la palabra viva de Saussure. Hay que matar ese presente múltiple de la oralidad caótica para dar a luz un sistema coherente donde nada vivo pueda emerger. Entonces, lo natural es la reconstrucción artificial, el simulacro, el injerto, la selección, en suma, la escritura.

Siguiendo con la cronología detrás del texto, en 1922 aparece la edición definitiva de esta primera versión, y es a partir de esta fuente que Amado Alonso realiza su traducción al español en 1947 (Saussure, 1945). Sin embargo, diez años después Robert Godel (1957) publicará *Las fuentes manuscritas del Curso de*

¹ En todos los casos las itálicas son nuestras (HJC y SC).

Lingüística General, llevando a cabo una primera rectificación coherente del texto ya canónico con el que se contaba hasta entonces. Por ese entonces, comienza a ponerse en cuestión el carácter categórico del sistema saussuriano y el dogmatismo de Bally y Sechehaye. Una década después, en 1967, aparece la traducción italiana de De Mauro (1967), con un aparato crítico que luego fue recuperado por la edición francesa. Es a partir de todo este nuevo material que surgirá una segunda traducción al español en 1989 a cargo de Mauro Armiño (Saussure, 1993). Pero la historia no termina allí, porque en 1996 fueron descubiertos textos manuscritos en el invernadero de la casa ginebrina de la familia Saussure, quien en 1911 había confesado contar con estas notas extraviadas entre sus papeles. ¿Cuál es la relevancia de este hallazgo? Confirman el carácter vacilante, titubeante, inestable del sistema saussuriano. En 2002 fueron publicados estos textos bajo el título *Escritos de lingüística general*, traducidos al español en 2004 por Clara Mur (Saussure, 2004).

Esta breve peripecia, con cierto espíritu detectivesco a sus espaldas, no es un mero ejercicio lúdico o erudito, sino que nos introduce en el hilo conductor de nuestro trabajo, que consiste en transitar las grietas y fisuras abiertas en el sistema saussuriano, pero que son constitutivas del mismo. Para ello, el recurso a Heidegger y Derrida será fundamental, para reconocer el legado insoslayable del pensador ginebrino en ambos filósofos pero, a la vez, la distancia que existe entre sus respectivas lecturas.

1. Saussure: entre la vida y la muerte

La materia de la lingüística son todas las manifestaciones del lenguaje humano, afirma Saussure, y “como el lenguaje no está las más veces al alcance de la observación, el lingüista deberá tener en cuenta los textos escritos” (Saussure, 1945, p. 34).

Sentencia que nos sale al encuentro ya en la introducción del *Curso*, haciendo temblar todo lo que seguirá. La tarea de la lingüística consistirá en reconstruir la historia de todas las lenguas, pero buscando las fuerzas universales que entran en

juego allí, para así subsumir bajo estas leyes todos los fenómenos particulares de la historia. En otras palabras, Saussure pretende hallar lo a-histórico dentro de lo histórico, corazón necesario latiendo detrás de cada manifestación suya. Para ello, tiene un primer objetivo: delimitar y definir a la lingüística misma.

El lenguaje es un hecho social, afirma Saussure desde una perspectiva netamente positivista. Sin embargo, está compuesto de una materia completamente psicológica, porque todo en la lengua es interno, incluso su manifestación material y mecánica. Una vez más, nos enfrentamos a la indisociable heterogeneidad entre lo universal y lo particular, en este caso, lo social y lo psicológico. Pero también se esboza un conflicto más agudo, aquél que reúne lo interior y lo exterior, haciendo temblar todo el edificio del logocentrismo saussuriano.

“Es el punto de vista el que crea el objeto” (Saussure, 1945, p. 36), sentencia el ginebrino, pero cualquiera sea la perspectiva que se adopte, el fenómeno lingüístico presenta siempre dos caras indisociables. Entonces, el sistema saussuriano, incluso en la edición de sus fieles adeptos, se configura sobre pares conceptuales opuestos pero indisociables entre sí, al punto de que, refiriéndose al sistema y su historia, “la relación que une esas dos cosas es tan estrecha que es difícil separarlas” (Saussure, 1945, p. 37). Entonces la lingüística se enfrenta a un grave escollo, porque su objeto no se ofrece íntegro al espíritu científico que busca desentrañar sus secretos. Por lo tanto, la lengua (*langue*) se convertirá en la norma de todas las restantes manifestaciones del lenguaje. Si bien es una parte de este, es esencial y nos ofrece la posibilidad de introducir artificialmente un orden natural dentro de la heterogeneidad inclasificable del lenguaje. Porque la lengua es una convención, una institución, que hace posible la manifestación de esa facultad, quizá natural, de articular palabras.

Entonces Saussure llega al objeto de la lingüística: la lengua. Pero ahora debe esclarecer su lugar dentro del lenguaje, más precisamente, dentro del circuito del habla. Esto lo logra estableciendo tres series de oposiciones binarias, para así delimitar el campo requerido. La lengua es un fenómeno interior, psíquico y receptivo. ¿Por qué? Porque la lengua es ese producto social internalizado por el individuo, pero que se pone en juego socialmente cuando nos referimos a la pasividad receptiva, ya que la

ejecución siempre es individual y nos remite al habla (*parole*). Entonces, nuevamente la necesidad del sistema, del orden, de fronteras claras y distintas que permitan delimitar los territorios conceptuales.

Pero hay un factor determinante dentro de la lingüística saussuriana que nos permite transitar esta tensión constitutiva de su teoría: el tiempo. Él plantea para la ciencia lingüística dos rutas absolutamente divergentes, y esta dualidad, afirma Saussure, se encuentra en otras ciencias cercanas a la lingüística: las ciencias económicas. Pero, ¿qué tienen en común ambas disciplinas que las hace escindirse a partir de la inserción del eje temporal? Que estas ciencias son “un sistema de equivalencias entre cosas de órdenes diferentes: en una, un trabajo y un salario, en otra, un significado y un significante” (Saussure, 1945, p. 105). Lo interesante de esta cita es que resulta ser un agregado de los editores, y lo categórico de esta afirmación resulta moderado en las *Fuentes manuscritas* (Saussure, 1993, p. 119). Encontramos aquí un indicio claro de la necesidad que orientó la edición de este texto, a saber: la de volver la lingüística saussuriana un sistema coherente, sólido y carente de titubeos.

Entonces, con la aparición del tiempo la lingüística se divide a partir de dos ejes: el eje de las simultaneidades y el eje de las sucesiones. El primero se refiere a las relaciones entre cosas coexistentes libres de la intervención del factor tiempo. El segundo contempla una cosa por vez pero a partir de los cambios sufridos a lo largo de la línea temporal. Y aquí aparece la distinción con relación a la economía política: para la lingüística esta doble vía es una necesidad absoluta, mientras que para las ciencias económicas es una necesidad práctica. ¿Por qué? Precisamente porque “la lengua es un sistema de puros valores que nada determina al margen del estado momentáneo de sus términos” (Saussure, 1945, p. 106), mientras que en la economía política el valor tiene todavía su raíz en las cosas y en sus relaciones naturales, por lo que la arbitrariedad se ve limitada por esta base natural. En otras palabras, en la lingüística no hay lugar para la naturaleza, por lo que nos enfrentamos a un sistema de puros valores abstractos que adquieren su efecto de positividad a partir de la relación

diferencial con los otros elementos del sistema, estamos ante un sistema de diferencias.²

Y aquí nos encontramos con una prohibición, la de estudiar los signos lingüísticos a la vez desde las relaciones en el tiempo y las relaciones en el sistema. Nace así la distinción entre lingüística evolutiva y lingüística estática o entre lingüística diacrónica y lingüística sincrónica. La primera estudia la evolución de un signo y la segunda el estado, en otros términos, la primera se ocupa de la película como sucesión de fotogramas, la segunda se ocupa de uno de esos fotogramas en su relación con los otros fotogramas de las otras películas que en ese instante fugaz se están proyectando. ¿Qué significa esta escisión? En los *Escritos* Saussure afirma que cada palabra se halla en la intersección del punto de vista diacrónico con el sincrónico (Saussure, 2004, p. 112), por lo cual resulta artificial esta división planteada en la lingüística a la hora de abordar su objeto de estudio. Desde este punto de vista, la lógica oposicional planteada por los editores del *Curso* se ve cuestionada, poniendo así en crisis el sistema saussuriano.

Diacrónico es sinónimo de fonético e histórico, mientras que idiosincrónico es sinónimo de gramatical (Saussure, 2004, p. 264). En otros términos, la vida del lenguaje es diacronía, mientras que la sincronía es muerte (Saussure, 2004, p. 57). Atenernos al estado, al sistema, a la estructura como haz de relaciones diferenciales implica volcarnos sobre la abstracción momificante del concepto, mientras que en la diacronía nos enfrentamos al habla viva. Sin embargo, ambas instancias son necesarias a la hora de abordar el signo lingüístico en su totalidad, tarea siempre inconclusa desde que el factor tiempo ocupa un lugar central en ella.

Sin embargo, en el *Curso de lingüística general* esa sociedad anónima que es Saussure afirma que para el sujeto hablante sólo existe el estado, el sistema, la estructura y no la sucesión temporal. Por lo tanto, el lingüista sólo podrá acceder a la conciencia de los sujetos hablantes suprimiendo el pasado. Esto implicaría hacer de la

² “Todo lo precedente viene a decir que *en la lengua no hay más que diferencias*. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua sólo hay diferencias sin términos positivos. Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema” (Saussure, 1945, p. 144)

lengua algo muerto, petrificado, algo ajeno al sujeto hablante si pensamos que este se encuentra del lado de la vida. ¿O será que, en términos derridianos, este sujeto hablante ya se encuentra preso de la escritura testamentaria, muerto en el momento de hablar/escribir?

La pregunta que surge es aquella sobre la relación entre diacronía y sincronía. Los hechos del eje temporal no modifican el sistema para Saussure, ya que la “modificación no recae sobre la ordenación sino sobre los elementos ordenados”. Esto hace que el sistema sea en sí mismo inmutable, ya que nunca es modificado directamente. Cambian los elementos de la estructura, pero no el haz de relaciones que la constituye. Por esta razón, el hecho sincrónico es siempre significativo, mientras que el diacrónico está centrado en un sólo término, perdiendo así las relaciones diferenciales que producen el efecto de significación. Sin embargo, en el *Curso* leemos la siguiente afirmación: “en la perspectiva diacrónica nos ocupamos de fenómenos que no tienen relación alguna con los sistemas, a pesar de que los condicionan.” (Saussure, 1945, p. 111). Gran momento de la argumentación saussuriana, por el carácter enigmático de lo aquí dicho. Lo diacrónico no modifica lo sincrónico pero sí los elementos particulares que este articula. Lo diacrónico no tiene relación con lo sincrónico, aunque el condicionamiento parece ser una relación radical. Si el hecho diacrónico, evolutivo, temporal, vivo, condiciona al estado, al sistema muerto, a la estructura, tenemos que entender aquí quizá una relación tan drástica que excede al resto de las así llamadas “relaciones”. Y aquí, una vez más, nos topamos con la intervención de los editores:

Como las alteraciones jamás se hacen sobre el bloque del sistema, sino sobre uno u otro de sus elementos, no se pueden estudiar más que fuera del sistema. Sin duda, cada alteración tiene su repercusión en el sistema; pero el hecho inicial ha afectado a un punto solamente; no hay relación íntima alguna con las consecuencias que se puedan derivar para el conjunto (Saussure, 1945, p. 112).

Los editores agregaron el “no se pueden estudiar más que fuera del sistema”, sentenciando esa exterioridad de la diacronía con relación a la sincronía. Pero si la

alteración temporal repercute sobre la estructura, si la vida altera lo muerto, pareciera ser que el afuera está dentro, contaminando desde un pasado inmemorial al sistema e impidiendo su totalización, es decir, el repliegue hermético sobre sí.

Saussure utiliza al ajedrez para ejemplificar artificialmente lo natural de la lengua, pero recordemos que aquí hablamos de una naturaleza para nada natural, si entendemos que es el valor y la arbitrariedad del signo lingüístico lo que determina al sistema de la lengua. Este paralelismo con ese otro juego le permite sacar las siguientes conclusiones:

- Los cambios en la lengua solo se refieren a elementos aislados
- Sin embargo, ese cambio repercute en todo el sistema, al punto tal de poder revolucionarlo en su totalidad. Es decir, la vida no modifica nunca al sistema como un todo de manera inmediata, sino que contamina su rigor conceptual de manera microfísica, y esta alteración atómica puede, en última instancia, derrumbar el edificio todo de la lengua.
- La modificación no forma parte del estado de equilibrio anterior ni del posterior a ese hecho diacrónico. La vida no puede ser apresada por el concepto, por el sistema totalizador que momifica el devenir temporal. Y aquí el problema es el acento puesto por Saussure, cuando afirma que “lo único importante son los estados” (Saussure, 1945, p. 114). En otras palabras, encontramos aquí una perspectiva conservadora que sostiene el privilegio absoluto del *statu quo*, incluso cuando reconoce lo insoslayable del momento destituyente y revolucionario.

Cuando piensa las diferencias de método y de principios de las dos lingüísticas opuestas, Saussure afirma que el aspecto sincrónico prima sobre el otro, puesto que es la verdadera y única realidad para la masa hablante. Cuando el lingüista se ubica en la perspectiva diacrónica ya no percibe la lengua, sino la serie de sucesos que la modifican (pero sin modificarla). Por lo tanto, la sincronía se vuelca sobre la perspectiva de los sujetos hablantes, que no están vivos, para extraer de su conciencia la realidad buscada, mediante su testimonio. La perspectiva diacrónica, necesariamente histórica, asumirá alguna de estas dos perspectivas: la prospectiva o la

retrospectiva, es decir, seguirá o remontará el curso del tiempo. Esta distinción lleva a la siguiente afirmación: “el «fenómeno» sincrónico nada tiene en común con el diacrónico” (Saussure, 1945, p. 116). Pero aquí la pregunta que nos hacemos radica en la posibilidad de seguir sosteniendo una sentencia como esta.

No es del todo forzado leer a Saussure desde una perspectiva política, sobre todo cuando la lengua es reconocida como una institución social regulada por leyes. Estas poseen dos caracteres fundamentales: son imperativas y generales. La ley sincrónica es general, se extiende en todos los casos, pero no se impone. Es un hecho social que se manifiesta como una coacción sobre los individuos por el uso colectivo de la lengua, pero no es una obligación volcada sobre los sujetos hablantes. En otras palabras, en la lengua ninguna fuerza garantiza la regularidad, convirtiendo así al estado de la lengua en un orden precario. Por el lado de la diacronía, nos encontramos ante lo particular y accidental, es decir, ante la ausencia de ley. La diacronía es esa instancia anómica que pone en crisis el orden vigente, señalando su fragilidad y contingencia. Entonces, el desplazamiento del sistema, la revolución, depende de hechos diacrónicos que le son ajenos al estado de la lengua vigente, aislados y carentes de sistema alguno entre sí. Por lo tanto, los hechos sincrónicos son regulares pero no imperativos, mientras que los diacrónicos se imponen a la lengua pero no tienen nada de general. Ley sin fuerza, en el primer caso, y fuerza sin ley, en el segundo.

Lo diacrónico en la lengua lo es por el habla, afirma Saussure, por lo tanto la pregunta por la innovación es la pregunta por la relación entre lengua y habla, que aquí se contaminan, poniendo en cuestión la frontera clara y distinta que parecía separarlas. Y el momento revolucionario, dice Saussure, comienza en los individuos para luego, en una segunda instancia, ser adoptado por la colectividad y convertirse en un hecho de lengua. La vida altera lo muerto del concepto y lo vuelve inestable, señalando esa potencia imposible de totalizar inscrita en el corazón del sistema saussuriano. Lo histórico no puede ser escindido de lo a-histórico, es decir, a la hora de

enfrentarnos a la lingüística de Saussure tenemos que dar lugar a esa instancia auto-hetero-deconstructiva llamada “la vida la muerte”.³

2- Heidegger: una comprensión arquitectónica del lenguaje.

*Pleno de méritos, pero poéticamente,
habita el hombre en esta tierra.*

F. Hölderlin, "En el amable azul".

Para abordar la comprensión heideggeriana del lenguaje es necesario partir de un hecho insoslayable: a diferencia de Saussure, Heidegger no es un lingüista. Más bien todo lo contrario, su pensamiento guarda una profunda desconfianza hacia todo abordaje objetivista -ni qué decir positivista- y en particular científico del lenguaje⁴. Su materia es la pregunta por el ente en cuanto ente, la ontología, y es en ese ámbito en el que debe ser situada su pregunta por el lenguaje.

En este sentido, es necesario tener presente que la deconstrucción de la metafísica de la presencia que emprende a lo largo de su obra afecta de lleno el ámbito de las ciencias positivas. La ontología fundamental desarrollada en *Ser y tiempo*, sin ir más lejos, pretende establecer el horizonte que hace posible la determinación de cualquier objeto científico, incluido el lenguaje (Cf. Heidegger, 1997, §34). Tal vez allí podamos encontrar un punto de contacto con Saussure, esto es, en el hecho de que ambos partan de la pregunta acerca de qué es lo que permite determinar el lenguaje. Sin embargo, mientras en el *Curso de lingüística general* el lingüista llega hasta un hecho positivo que, no obstante, muchas veces se le escurre entre los dedos: la lengua; Heidegger, en cambio, encuentra que la determinación del lenguaje se funda

³ Para la cuestión de “la vida la muerte” en Derrida sugerimos la lectura de su último seminario traducido al español (Derrida, 2021) y de Chun, 2018.

⁴ “Efectivamente, «sujeto» y «objeto» son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar”. Heidegger, 2001, p. 260.

en una resistencia fundamental a entrar en la positividad, que se hace patente como una silenciosa invocación que llama a que el ser humano hable⁵.

Así pues, mientras que Saussure apunta a una refundación positiva de la lingüística, para lo cual debe partir del esclarecimiento de su objeto propio, en las antípodas, Heidegger rechaza tajantemente cualquier posible objetivación del lenguaje, manifiesta tanto en la lingüística como en cualquier filosofía *del* lenguaje que considere el genitivo de esta expresión en un sentido objetivo y no subjetivo.

Porque la filosofía del lenguaje sólo puede ser pensada si se la diferencia de la filosofía de la religión, filosofía de la historia, filosofía del derecho, filosofía del arte, etc. Todas estas filosofías son allí simultáneamente encuadradas dentro del todo, como un ámbito junto a los otros ámbitos, como una disciplina dentro de un concepto de filosofía que los abarca, a partir del cual es determinado el carácter de estas disciplinas.

Si entonces ponemos al lenguaje en manos de una filosofía del lenguaje, estamos ya inmediatamente sujetos a una opinión completamente determinada. El preguntar por el lenguaje se encuentra ya en lo fundamental bloqueado. Entonces quizás es un prejuicio que el lenguaje sea, junto al arte, la religión, el Estado, la historia, etc., un campo cualquiera que uno podría investigar en una disciplina particular. (Heidegger, 1998, p. 14)

5 "El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros". Heidegger, 1997, p. 188. "La llamada carece de toda expresión vocal. No se manifiesta de ningún modo en palabras y, a pesar de ello, no es en absoluto oscura ni indeterminada. *La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*. Con esto no sólo no pierde nada de su perceptibilidad, sino que fuerza al Dasein interpelado e intimado a guardar silencio sobre sí mismo. La ausencia de una formulación verbal de lo dicho en la llamada no relega a este fenómeno a lo indeterminado de una voz misteriosa, sino que sólo indica que la comprensión de lo dicho en la llamada no debe aferrarse a la expectativa de una comunicación, o de cosas semejante". Heidegger, 1997, p. 293 (la cursiva es de Heidegger).

El lenguaje no es un campo junto otros, puesto que toda determinación óptica presupone y emerge justamente en el horizonte del lenguaje, que es por eso la condición de posibilidad anterior a los objetos de las ciencias.⁶

Digámoslo entonces una vez más: el lenguaje es el horizonte en el que todo objeto, incluido el propio ser humano, puede ser determinado como tal, la condición de posibilidad de los entes y, por lo tanto, de los objetos de las ciencias. El lenguaje es, en las palabras del propio Heidegger, "la casa del ser", que el ser humano construye y habita en la medida en que es llamado por aquel silencio a que entre en ella y, a la vez, a que resguarde en el pensar y la poesía ese silencio que lo ha invocado.

El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestabilidad del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian⁷. (Heidegger, 2001, p. 259).

Sin embargo, es necesario no cometer el error de volver a introducir una concepción óptica de esta "casa del ser". No se trata, pues, de ningún objeto en absoluto. Por el contrario, que el lenguaje sea la casa del ser quiere decir que el ser humano sólo llega a ser tal morando y habitando en él. El lenguaje torna habitable el desierto de la existencia, haciendo lugar para que el ser humano pueda construir su morada sobre la tierra.⁸

6 "Pero cuando la verdad del ser alcanza por fin el rango que la hace digna de ser pensada por el pensar, también la reflexión sobre la esencia del lenguaje debe alcanzar otra altura. Ya no puede seguir siendo mera filosofía del lenguaje. Éste es el único motivo por el que *Ser y tiempo* (§34) hace una referencia a la dimensión esencial del lenguaje y toca la simple pregunta que se interroga en qué modo del ser el lenguaje es siempre como lenguaje". Heidegger, 2001, p. 263.

7 Cf. también, p. 274: "Pero el hombre no es sólo un ser vivo que junto a otras facultades posea también el lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella".

8 "El pensar trabaja en la construcción de la casa del ser que, como conjunción del ser, conjuga destinalmente la esencia del hombre en su morar en la verdad del ser. Este morar es la esencia del ser-en-el-mundo" (vid. *Ser y tiempo*, p. 54). La referencia que allí se hace al «ser-en» en cuanto «morar» está lejos de ser un juego etimológico. La referencia en la conferencia de 1936 al verso de Hölderlin «Lleno de mérito, mas poéticamente mora / el hombre sobre la tierra» no es ningún adorno de un pensar que se salva de la ciencia refugiándose en la poesía. Todo este hablar sobre la casa del ser no es ninguna transposición de la imagen de la «casa» al ser. Lo que ocurre es que, partiendo de la esencia del ser, pensada del modo adecuado y conforme a su asunto, un día podremos pensar mejor qué sea «casa» y qué «morar». Heidegger, 2001, p. 292.

Así como el pez vive en el agua, el ser humano habita en el lenguaje. Igualmente transparentes, el agua y el lenguaje pasan cotidianamente desapercibidos para el pez y para el ser humano. Insistamos entonces una vez más: el lenguaje no es para Heidegger un objeto, sino el medio en el que los objetos llegan a ser tales. El ser humano habita en el lenguaje como el pez en el agua, mientras que ambos llegan a percibir sus medios respectivos sólo de manera negativa, es decir, cuando son sacados de él.

El animal no sólo tiene una relación determinada con su círculo de alimento, presa, enemigos y pareja, sino que, al mismo tiempo, a lo largo de la duración de su vida se mantiene en cada caso en un medio determinado, ya sea en el agua o en el aire o en ambos, de modo que el medio que le pertenece resulta inadvertido, pero que la transposición [*die Versetzung*] del medio adecuado a otro extraño desencadena enseguida la tendencia a eludirlo y regresar. (Heidegger, 2007, p. 249)⁹

El lenguaje no es entonces un objeto, sino el medio en el que los objetos aparecen. Por consiguiente, no puede ser abordado científicamente, ni a través de ninguna filosofía objetivista del lenguaje. No hay, pues, una instancia anterior al lenguaje -un afuera del lenguaje- a partir de la cual pudiéramos determinar sus límites ni su objetividad. Por lo tanto, el lenguaje sólo puede hacerse manifiesto en el lenguaje mismo. Es necesario, en suma, que el habla hable [*die Sprache spricht*], o mejor dicho, que vuelva a hablar, recuperando su decir luego de que las aguas se hubieran puesto turbias como consecuencia de la comprensión objetivista del lenguaje¹⁰. Pero para que

9 Corregimos la traducción para devolverle coherencia ya que en el fragmento citado el traductor vierte *die Versetzung* como "sacar" al animal de su medio, mientras que en el resto del texto traduce "*sich versetzen*" por transponerse. En este sentido, resulta interesante reinterpretar el curso sobre la animalidad que Heidegger presenta en el semestre de invierno de 1929 en clave de la pregunta por el lenguaje. En efecto, en ese curso Heidegger usa esa misma expresión "transponerse" [*sich versetzen*], que en el fragmento citado está referida al hecho de sacar a un animal de su medio, referida al ser humano. Así pues, podríamos tomar a la pregunta por la posibilidad de transponerse en el animal, como un intento de sacar al ser humano de su medio lingüístico natural para, de ese modo, poder hacerlo visible.

10 A falta de un verbo que forme parte de la familia de "lenguaje", y siguiendo a Zimmermann, traducimos aquí "*Sprache*" por "habla", para mantener el vínculo con "*sprechen*" que quiere decir "hablar". "Reflexionar acerca del habla requiere entonces adentrarse en el hablar del habla para establecer nuestra morada en ella, esto es, en *su* hablar, no en el nuestro. Sólo de este modo podemos llegar al ámbito dentro del cual puede darse o no darse que desde ella misma el habla nos confíe su

el lenguaje recupere su capacidad de decir y que entonces pueda aparecer propiamente como tal -esto es, como *lenguaje vivo* y no ya como lenguaje cadáver que se nos presenta *destripado gramaticalmente*- es menester ir hasta su límite, como el pez que se aproxima hasta la orilla para tratar de ver el agua. El lenguaje debe relucir en el lenguaje mismo, único medio en el que algo puede manifestarse y tener lugar para el ser humano. Esa ha sido desde siempre la tarea de los poetas, a saber: nadar hasta el límite del lenguaje para permitirle relucir en las palabras.

Frente a toda concepción positivista, Heidegger sostiene una comprensión poética del lenguaje. Sin embargo, la poesía aquí no debe ser confundida con un mero género literario. Por el contrario, en el marco de la construcción de la morada del hombre que mencionábamos más arriba, Heidegger tiene *una comprensión arquitectónica de la poesía*. La poesía es, en efecto, el modo en el que el ser humano construye su morada sobre la tierra, volviendo habitable el desierto de la existencia y, simultáneamente, encontrando allí un lugar para sí mismo.

Poesía es, en suma, trabajar el desamparo de la existencia hasta volverlo habitable, arar la tierra para que dé frutos que el ser humano pueda cosechar. La invitación es así recíproca: el ser humano es invitado por el silencio a entrar en el lenguaje y viceversa, entrando en el lenguaje y construyendo poéticamente la casa del ser a través del lenguaje, el ser humano vuelve a invitar a lo Otro a que fructifique. Sin embargo, no siempre ese trabajo poético invita amablemente a lo Otro sino que, por lo general, el lenguaje es utilizado como un instrumento para la avanzada del ser humano que le impone a lo Otro sus propias condiciones.

Así pues, nos encontramos con dos modos extremos en los que el ser humano puede habitar el lenguaje para construir su morada sobre la tierra. Por una parte, y por lo general, se impone sobre la tierra, obligándola a que se adapte a sus necesidades. Pero por otra parte, también puede construir invitando a la tierra, esto

esencia. Al habla confiamos pues el hablar. No quisiéramos fundamentar el habla desde otra cosa que ella no sea, ni tampoco explicar otra cosa a través del habla". Heidegger, 1990, p. 12. "Pero ¿habla el habla misma? ¿Cómo puede lograr semejante propósito puesto que no está dotada de los órganos del habla? Y, sin embargo, el *habla* habla. Obedece y sigue, primeramente y en lo propio, a lo que es esencial en el hablar: el decir. El habla habla en cuanto que dice, esto es, muestra". Heidegger, 1990, pp. 229-230.

es, abriéndole paso a que fructifique. En este sentido, podemos decir que frente a una técnica de construcción que se impone a la naturaleza para imprimirle forma humana, tiene lugar otra técnica que se dirige a lo Otro para allanarle el paso hacia el mundo.

Digamos, pues, que una cosa es *apuntalar el curso* de un río para que sus márgenes sean habitables por el ser humano, y otra muy distinta es *modificar su curso* o directamente *interrumpirlo* con una represa (Cf. Heidegger, 1994, p. 18). En el primer caso, el ser humano encuentra su lugar propio en el mismo gesto por el que le abre paso al río para que sea propiamente río. En el segundo, por el contrario, el ser humano se erige como el dominador de la tierra, imponiéndose sobre lo Otro y borrando todas sus marcas. Y, sin embargo, borrando las marcas de lo Otro, es el propio ser humano el que acalla la invitación que lo condujo hasta el lenguaje. Totalizando el lenguaje, esto es, volviéndolo un puro aparato de decibilidad, un mero instrumento de cálculo o de comunicación que pretende borrar cualquier vestigio de incompreensión, el ser humano pierde su lugar y deviene un verdadero extranjero sobre la tierra¹¹. Desorientado, en la época en la que el lenguaje se vuelve un simple medio para la transmisión de información (cf. Heidegger, 1990, pp. 238 y ss.), el ser humano ha perdido las coordenadas más básicas de su existencia y vive en un tiempo de penuria.

Los tiempos no son sólo de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje. Todavía se

11 "La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre. Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que ya hayamos esquivado ese peligro esencial. Por el contrario, más bien me inclino a pensar que actualmente ni siquiera vemos ni podemos ver todavía el peligro porque aún no nos hemos situado en su horizonte. Pero la decadencia actual del lenguaje, de la que, un poco tarde, tanto se habla últimamente, no es el fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento. El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente". Heidegger, 2001, p. 263.

demora un canto sobre su tierra de penuria. La palabra del rapsoda preserva todavía la huella de lo sacro. (Heidegger, 2010, p. 203)

Heidegger enfrenta así dos comprensiones distintas del lenguaje. Por una parte, la de un lenguaje poético a través del cual el ser humano construye su propia morada invitando y compartiéndola con lo Otro¹². La tarea del escultor, por ejemplo, no consiste en imponerle una forma a la piedra sino, por el contrario, en permitir que salga a la luz eso que la hacía piedra desde un principio. Así pues, la escultura - entendida como un modo de esta comprensión arquitectónica de la poesía- le abre paso a la piedra para que pueda ser propiamente piedra. De la misma manera, frente a los rascacielos y las grandes autopistas que convierten a la Ciudad Radiante de Le Corbusier en un "no-lugar"¹³, la cabaña de Heidegger en la Selva Negra, en cambio, le devuelve a su entorno la posibilidad de ser propiamente tal. La inclinación del techo conduce el agua de la lluvia hacia su curso natural para que descienda por la ladera de la montaña, la propia casa se apoya sobre la montaña a la vez que la sostiene, restituyéndole su grandiosidad. La cabaña de Heidegger debe ser comprendida, pues, como un poema, una forma de la técnica que construye la casa común invitando a entrar a lo Otro y sin imponerse sobre él.

Frente a la técnica que fuerza la piedra a entrar en el mundo humano, y frente al habla y la escritura cotidianos, que también desgastan las palabras hasta volverlas monedas gastadas; el esculpir del artista interviene sobre la piedra para que sólo entonces empiece a lucir por primera vez como tal. Y de la misma manera el poeta le devuelve a la palabra su capacidad de que por primera vez llegue propiamente al decir¹⁴. Pero si aquellas palabras gastadas se han vuelto moneda de cambio, mera

12 En este mismo sentido puede leerse el curso de Heidegger sobre la animalidad, cf. Heidegger, 2007, pp. 225-329. En efecto, allí Heidegger sostiene la posibilidad de hacerle lugar en el mundo humano a los animales, que son comprendidos como extranjeros radicales.

13 Cf. Augé, 2000. Sin nombrarlo, Heidegger, 2007, p. 267: "Así pues, es de nuevo una señal de la falta de suelo del pensamiento y de la comprensión que hoy reina cuando se nos ofrece la casa como una máquina de vivir y la silla como una máquina de sentarse. Hay gente que incluso ve en tal disparate un gran descubrimiento y los presagios de una nueva cultura"; aunque esta crítica puede hacerse extensible a sus textos de poesía y arquitectura como "...poéticamente habita el hombre..." y "Construir, habitar, pensar", ambos reunidos en Heidegger, 1994.

14 "A la hora de fabricar un utensilio, por ejemplo, un hacha, se usa y se gasta piedra. La piedra desaparece en la utilidad. El material se considera tanto mejor y más adecuado cuanto menos resistencia opone a sumirse en el ser-utensilio del utensilio. Por el contrario, desde el momento en que

información o medios de comunicación que pasan de mano en mano opacando el mundo que habitamos; la palabra poética que ha recuperado su capacidad de decir, le permite a lo Otro, al silencio innombrable, volver a aparecer y, de ese modo, le restituye lo cotidiano su carácter extraordinario.

3, Derrida: la huella más allá del logocentrismo

De la gramatología es un texto insoslayable a la hora de abordar la lingüística de Saussure, no solo por lo que representa dentro de la trayectoria de Jacques Derrida, sino también por el temblor que su crítica al logocentrismo producirá en el pensamiento posterior. “L’écriture avant la lettre”, su primera parte, es el desarrollo de un ensayo publicado en *Critique* a fines de 1965 y comienzos de 1966. Y ya este título nos anticipa mucho de lo que desarrollará el texto: la escritura antes de la letra, pre-literal, que se impone antes de su reconocimiento oficial por parte de la institución de la lengua, la marca que llega antes de tiempo, por anticipado. Y esta exterioridad prematura de la escritura se expresa en el “Exergo”, que es un fuera de la obra constitutivo de la misma, un encabezado previo al libro, pero que resulta interior al mismo. Y allí Derrida sentencia el carácter político de todo lo que aquí trabajará, al afirmar que “el etnocentrismo siempre domina el concepto de escritura” (Derrida, 1971, p. 7.) El logocentrismo, la metafísica de la escritura fonética, es el etnocentrismo más poderoso, que dirige el concepto de escritura (fonetización de la escritura), la historia de la metafísica (la historia de la verdad siempre es la expulsión de la escritura

levanta un mundo, la obra-templo no permite que desaparezca el material, sino que por el contrario hace que destaque en lo abierto del mundo de la obra: la roca se pone a soportar y a reposar y así es como se torna roca; los metales se ponen a brillar y destellar, los colores a relucir, el sonido a sonar, la palabra a decir. Todo empieza a destacar desde el momento en que la obra se refugia en la masa y peso de la piedra, en la firmeza y flexibilidad de la madera, en la dureza y brillo del metal, en la luminosidad y oscuridad del color, en el timbre del sonido, en el poder nominal de la palabra. [...]

Al retirarse ella misma a la tierra, la obra trae aquí la tierra. Pero el cerrarse de la tierra no es uniforme e inmóvil, sino que se despliega en una inagotable cantidad de maneras y formas sencillas. Es verdad que el escultor usa la piedra de la misma manera que el albañil, pero no la desgasta. En cierto modo esto sólo ocurre cuando la obra fracasa. También es verdad que el pintor usa la pintura, pero de tal manera que los colores no sólo no se desgastan, sino que gracias a él empiezan a lucir. También el poeta usa la palabra, pero no del modo que tienen que usarla los que hablan o escriben habitualmente desgastándola, sino de tal manera que gracias a él la palabra se torna verdaderamente palabra y así permanece”. Heidegger, 2010, pp. 32-34.

del habla plena) y el concepto de la ciencia (aunque la ciencia nunca dejó de impugnar el imperialismo del *logos* apelando, por ejemplo, a la escritura no-fonética). Por lo tanto, la pregunta que surge es la siguiente: ¿puede haber una ciencia de la escritura, es decir, una gramatología? La idea de ciencia y la idea de escritura están signadas por una tradición donde se ha privilegiado cierto concepto de signo y una determinada relación entre habla y escritura, pero que ha llegado al punto de explicitar sus propios límites. Y aquí radica la oportunidad a la que nos enfrenta el texto, porque no hay un más allá de la tradición logocéntrica o del etnocentrismo, pero sí un más allá dentro, desde que esta herencia no es una unidad monolítica cerrada herméticamente, sino que está atravesada por esa exterioridad constitutiva, lo otro de sí. No hay una condena a la repetición dogmática de una tradición ni tampoco el sueño ingenuo de salirnos de la metafísica, sino un permitir el desarrollo al máximo de nuestra tradición, abriendo así la posibilidad del por-venir, que se anuncia en el presente más allá del límite impuesto por el saber, el cálculo, la anticipación. (Derrida, 1971, p. 10) Pero, hay que recordarlo, el porvenir es también una exposición a la posibilidad de lo peor, porque rompe con la norma y el programa, por lo tanto, sólo se anuncia o “presenta” como lo anormal, la excepción, lo monstruoso.

Cuando termina el libro comienza la escritura, afirma Derrida, porque esta época histórico-metafísica ha determinado finalmente como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático. Si todo es lenguaje, este se encuentra amenazado por carecer de un afuera que permita determinar sus fronteras. Luego, todo lo que abarcaba el nombre de “lenguaje” ahora se resume bajo el nombre de “escritura”, ya que este concepto dejó de designar el “significante de significante” para desbordar y comprender el lenguaje.

“Significante del significante” describe, por el contrario, el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así -significante de un significante- se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general,

lo afecta desde siempre, vale decir desde la *apertura del juego*. No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje. (Derrida, 1971, p. 12)

El juego de la *différance*, de las relaciones diferenciales, pone en crisis todo límite, toda frontera, destruyendo la lógica detrás del concepto de signo. ¿Qué es la lengua? Un sistema de diferencias, por lo tanto, hay efecto de positividad producto de ese haz de relaciones. Así, se descubre el concepto occidental de lenguaje como el disfraz de una escritura primera (no cronológicamente hablando), la cual o nunca fue un suplemento del habla o bien nos invita a construir una nueva lógica del suplemento. Temblor que marca no sólo a la lingüística, sino a la metafísica que le es subsidiaria, porque ella se construye sobre una lógica oposicional erigida sobre el privilegio de la *phoné*:

El sistema del “oírse-hablar” a través de la sustancia fónica -que se *ofrece* como significante no-externo, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera. (Derrida, 1971, p. 13)

Desde la perspectiva de la tradición logofonocéntrica, la escritura se piensa como secundaria: traductora de un habla plenamente “presente”. Sin embargo, el lenguaje se devela ahora como un momento de la escritura, el cual está llegando a su fin, por ejemplo en la muerte de la civilización del libro, la cual anuncia una muerte del habla plena y una mutación en la historia de la escritura, bajo la cual quedará subsumida la nueva situación del habla. El libro, como totalidad unívoca resguardada

por la presencia de un sujeto-autor, está en crisis, y lo que asoma en el horizonte es la archi-escritura.¹⁵

Resulta fundamental explicitar en qué consiste el logocentrismo. Nombramos así al establecimiento de un vínculo fundamental entre el pensamiento (*logos*), el sentido que produce y la esencia de la voz como transmisora sin pérdidas de ese sentido. A la vez, para garantizar esta plenitud en la comunicación, entre el ser y el alma se debe afirmar una traducción o significación natural, que luego se traslada a la simbolización convencional entre el alma o las afecciones y el pensamiento o *logos*. La convención primera es el lenguaje hablado, el escrito ya implica otras convenciones. El habla permite el pasaje sin pérdida de la cosa o el significado al alma o el pensamiento. Luego, todo significante, el escrito en primer lugar, será derivado, técnico y representativo, sin un sentido constituyente. Esta derivación es el origen del “significante” saussuriano. Por lo tanto, el signo de Saussure y su distinción entre significado y significante permanece dentro de la tradición del fono-logo-centrismo, pero el lugar que en ella ocupa la escritura viene a hacer temblar ese legado desde su interior.¹⁶ La diferencia entre significado y significante pertenece a la época del *logos*, que abarca la totalidad de la metafísica, en particular a la articulación entre el cristianismo y la conceptualidad griega. Es decir, sus raíces son “metafísico-teológicas”, las cuales incluyen la distinción entre lo sensible y lo inteligible.

Pero a estas raíces metafísico-teológicas se vinculan muchos otros sedimentos ocultos. La “ciencia” semiológica o, más limitadamente, lingüística, no puede mantener la diferencia entre significante y significado -la idea misma de signo- sin la diferencia entre lo sensible y lo aquí inteligible, por cierto, pero tampoco sin conservar al mismo tiempo, más profunda e implícitamente, la referencia a un significado que pudo “tener lugar”, en su inteligibilidad, antes de toda expulsión

¹⁵ Contra una frecuente lectura que señala un giro ético-político en el itinerario de la deconstrucción, Derrida afirma que la vida, el presente vivo, ha sido el objeto que ha ocupado su trabajo filosófico desde sus tempranos escritos husserlianos hasta sus últimos seminarios. (Derrida, 2010, p. 260) Para un análisis crítico de esta perspectiva que escinde el pensamiento derridiano en dos momentos, sugerimos la lectura de Chun, 2021.

¹⁶ ¿Qué es la deconstrucción entonces? Ese movimiento de quiebre desde dentro del edificio que se quiere derrumbar, porque ya está en un proceso auto-hetero-deconstructivo.

hacia la exterioridad del aquí abajo sensible. En tanto cara de inteligibilidad pura aquél remite a un logos absoluto al cual está inmediatamente unido. Ese logos absoluto era en la teología medieval una subjetividad creadora infinita: la cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios. (Derrida, 1971, p. 20)

No se trata de rechazar estas nociones, ya que nada es pensable sin ellas, sino de explicitar la solidaridad sistemática e histórica entre conceptos que no pueden disociarse. La deconstrucción nunca pretende ser un paso más allá de la metafísica, sino un transitar las fisuras que sirven de condición de posibilidad de la tradición logocéntrica.¹⁷ El concepto de signo será ejemplar a la hora de emprender esta tarea, por su pertenencia a la historia de la filosofía de la presencia y su exceso con relación a ella. No se pretende prescindir de esta herencia, sino de señalar ese resto que no se deja domesticar por la ontoteología. El significado tiene una relación inmediata con el *logos*, pero mantiene una relación mediata con el significante, es decir, con la exterioridad de la escritura. Solo cuando surge la mediación metafórica aparece una relación distinta: escritura del alma, el libro de la naturaleza, la escritura de Dios. La metáfora confirma el privilegio del *logos* y funda el sentido “propio” de la escritura:

[...] signo significando un significante que significa a su vez una verdad eterna, verdad eternamente pensada y dicha en la proximidad de un logos presente. La paradoja a la que es preciso estar atentos es la siguiente: la escritura natural y universal, la escritura inteligible e intemporal es denominada de esta forma mediante una metáfora. La escritura sensible, finita, etc., es designada como escritura en un sentido propio: es, por lo tanto, pensada del lado de la cultura, de la técnica y del artificio: procedimiento humano, astucia de un ser encarnado por accidente o de una criatura finita. Por supuesto esta metáfora permanece enigmática y remite a un sentido “propio” de la escritura como primera metáfora. Este sentido “propio” todavía

¹⁷ Aquí la presencia de Nietzsche se hace evidente. Leemos en *Crepúsculo de los ídolos*: “no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática.” (Nietzsche, 1998, p. 55)

permanece impensado por los sostenedores de dicho discurso. Por lo tanto no se trataría de invertir el sentido propio y el sentido figurado sino de determinar el sentido “propio” de la escritura como la metaforicidad en sí misma. (Derrida, 1971, p. 22)

Hay que distinguir el sentido propio (la escritura como suplemento) del sentido “propio” (la escritura como primera metáfora pero que tiene su origen no en una literalidad sino en otra metáfora). La metáfora que hace de la escritura una inmediatez es la condición de posibilidad de la escritura como primera metáfora, escritura exterior y sensible. Esta metaforicidad originaria es lo impensado por la tradición.¹⁸ En el caso de la lingüística, esta quiere ser la ciencia del lenguaje y su cientificidad radica en su fundamento fonológico: la fonología *comunica* su cientificidad a la lingüística. La lingüística determina su campo de objetividad, el lenguaje, en la simplicidad de su esencia como la unidad de *phoné*, *glossa* y *logos*. Esta determinación es anterior a todas las diferencias entre las distintas escuelas.

Sin embargo, la intención que instituye a la lingüística general como ciencia permanece en este sentido en la contradicción. Un discurso declarado confirma, diciendo lo que se sobreentiende sin ser dicho, la subordinación de la gramatología, la reducción histórico-metafísica de la escritura al rango de instrumento sometido a un lenguaje pleno y originariamente hablado. Pero otro gesto (no decimos otro discurso pues, aquí, lo que no se sobreentiende sin ser dicho es hecho sin ser dicho, escrito sin ser proferido) libera el porvenir de una gramatología general de la que la lingüística-fonológica sólo sería una región dependiente y circunscripta. (Derrida, 1971, p. 40)

¿Cómo se desarrolla en Saussure esa tensión entre el gesto y el discurso? La escritura tiene para Saussure una función limitada y derivada. Limitada porque es una

¹⁸ En la modernidad, el sujeto como garante absoluto de los órdenes ontológico-metafísico, gnoseológico, ético y político, implicará una presencia absoluta. Entonces, el problema de la escritura no estará sólo en la mediación y la exterioridad, sino en la no-presencia consigo, es decir, la muerte inscripta detrás de toda huella. En este punto remitimos a Blanchot y su reflexión sobre el carácter testamentario de la escritura. “Toda palabra es violencia que desde ya se ejerce sobre lo que nombra la palabra y sólo puede nombrar retirándole la presencia –señal, lo hemos visto, de que habla la muerte (esta muerte que es poder) cuando hablo-.” (Blanchot, 1970, p. 85)

modalidad entre otras de los acontecimientos que pueden sobrevenir, cuya esencia puede permanecer pura de toda relación con la escritura. Derivada porque representa la voz presente en sí misma. La escritura fonética no funciona como estructura sino como modelo, es decir, como ideal que dirige un funcionamiento que de hecho y por razones de esencia nunca es completamente fónico. A partir del *factum* de la escritura fonética, que dirige toda nuestra cultura y nuestra ciencia, Saussure define el proyecto y el objeto de la lingüística general: lingüística de la palabra.¹⁹ Para Saussure hay sólo dos sistemas de escritura: el que representa palabras (ideográfico) o el que representa fonéticamente los elementos sonoros que forman las palabras (fonético). Esta limitación está justificada por el carácter arbitrario del signo: no hay escritura simbólica ni figurativa (es decir, que tenga un vínculo con lo representado). Pero su pretensión de sistematicidad requiere fronteras claras y distintas entre lo interior y lo exterior, límite que se solapará con otras oposiciones binarias: naturaleza/cultura, ideal/sensible. Aquí, la escritura es el instrumento y la técnica que amenaza de contaminación a la pureza interna de la lengua. Saussure denuncia la inversión de las relaciones naturales entre habla y escritura, por lo tanto, una ciencia del lenguaje tiene que encontrar relaciones naturales entre el habla y la escritura, la subordinación de la segunda en manos de la primera, condicionadas por la relación natural del significado con el significante fónico.

En realidad, es que una naturaleza mala, “superficial”, “ficticia” y “fácil” cancela por impostura la buena naturaleza: la que liga el sentido al sonido, el “pensamiento-sonido”. Fidelidad con la tradición que siempre hizo comunicar la escritura con la violencia fatal de la institución política (Derrida, 1971, p.47)

La relación natural entre habla y escritura fue invertida por un gesto violento, pero la violencia de la escritura no le sobreviene a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es escritura. Entonces, violencia contra violencia, economía de violencia, que permite explicitar esa estructura

¹⁹ “La escritura será “fonética”, será el afuera, la representación exterior del lenguaje y de ese “pensamiento-sonido”. Necesariamente la escritura tendrá que obrar a partir de unidades de significación ya constituidas y en cuya formación no habrá tenido ninguna participación.” (Derrida, 1971, pp. 42)

metafísica y política sobre la que se erige la ontoteología que gobierna la lingüística saussuriana. Pero Derrida señala que no se trata de discutir la verdad de lo que dice el *Curso de lingüística general*, sino de enunciar los límites y las presuposiciones de lo que parece sobreentendido.

¿Qué significan estos límites y estas presuposiciones? Ante todo, que una lingüística no es *general* mientras defina su afuera y su adentro a partir de modelos lingüísticos *determinados*; mientras no distinga rigurosamente la esencia y el hecho en sus respectivos grados de generalidad. El sistema de la escritura en general no es exterior al sistema de la lengua en general, salvo si se acepta que la división entre lo exterior y lo interior pasa por el interior de lo interior o en el exterior de lo exterior, hasta el punto de que la inmanencia de la lengua esté esencialmente expuesta a la intervención de fuerzas en apariencia extrañas a su sistema. Por igual razón la escritura en general no es “imagen” o “figuración” de la lengua en general, salvo reconsiderando la naturaleza, la lógica y el funcionamiento de la imagen en el sistema del que se la querría excluir. La escritura no es signo de sí, salvo que se dijera, lo que sería profundamente verdadero, de todo signo. Si todo signo remite a un signo, y si “signo de signo” significa escritura, algunas conclusiones, que consideraremos cuando llegue el momento se volverán inevitables. (Derrida, 1971, p. 56)

El suplemento del origen, la escritura, la archi-escritura, es la condición de posibilidad de la lengua. Aún más, la estructura diferencial es condición de posibilidad de toda experiencia, porque la misma temporalidad requiere ese haz de relaciones donde lo mismo no se puede disociar de lo otro de sí, para producir el presente como un efecto de positividad.

Pero inversamente, como decíamos más arriba, es en el momento en que ya no se trata de manera expresa de la escritura, en el momento en que se ha creído cerrar un paréntesis sobre este problema, cuando Saussure libera el campo de una gramatología general. Que no sólo ya

no estaría excluida de la lingüística general, sino que la dominaría y la comprendería. Entonces se percibirá que quien era arrojada fuera de las fronteras, la errante proscripta de la lingüística, nunca dejó de obsesionar al lenguaje como su primera y más íntima posibilidad. Entonces se escribe en el discurso saussuriano algo que nunca fue dicho y no es otra cosa que la escritura como origen del lenguaje. (Derrida, 1971, p. 57)

¿Por qué la escritura resquebraja el sistema saussuriano desde su interior? Por lo arbitrario del signo lingüístico, por su falta de positividad efectiva, porque su presencia viva está asediada por la muerte.

La tesis de lo *arbitrario* del signo (tan mal denominada, y no sólo por las razones que reconoce Saussure) debiera impedir que se distinga radicalmente entre el signo lingüístico y el signo gráfico. Es verdad que esta tesis sólo concierne, *en el interior* de una relación pretendidamente natural entre la voz y el sentido en general, entre el orden de los significantes fónicos y el contenido de los significados (“el vínculo natural, el único verdadero, el del sonido”), a la necesidad de las relaciones entre significantes y significados determinados. Únicamente estas últimas relaciones estarían reguladas por lo arbitrario. En el interior de la relación “natural” entre los significantes fónicos y sus significados *en general*, la relación entre cada signifiante determinado y cada significado determinado sería “arbitraria.” (Derrida, 1971, pp. 57-58)

Existe una relación natural entre el signifiante fónico y el significado en general, pero el vínculo entre casos particulares de ambos es arbitrario. Y arbitrario, desde la lectura derridiana, es sinónimo de instituido. Y escritura significa institución durable de un signo. Por lo tanto, la escritura general abarca todo el campo disciplinar de la lingüística, incluyendo a esa escritura derivada, gráfica, que Saussure quisiera excluir. No se puede pensar la institución fuera del horizonte abierto por la escritura en tanto espacio de inscripción, es decir, de distribución espacial de los signos en su

juego de diferencias. Lo arbitrario es sinónimo de lo instituido, es decir, lo no-natural. Por lo tanto, lo fónico no puede subordinar naturalmente a lo escrito. La escritura es más externa y más interna al habla, que en sí misma ya es una escritura. Lo arbitrario es introducido por Saussure para impedir toda relación de representación “natural” entre la escritura y la realidad de la lengua. Por lo tanto, hay que rechazar la definición de la escritura como “imagen”, es decir símbolo natural, de la lengua. Si fuera imagen y representación, no se podría postular la diferencia entre la lengua y la escritura como sistemas de signos distintos. Esto conduce a Saussure a contradicciones, con el objetivo de excluir a la escritura de la disciplina que inaugura. Este carácter contradictorio quita rigor científico a su argumentación y lo inserta en la metafísica logocéntrica, que nunca plantea el problema radical de la escritura y funda todos los métodos de análisis occidentales.

4- Ontología, deconstrucción, lingüística

Mediante la *fonía* el sujeto se oye hablar, se afecta a sí mismo y se vincula consigo en el elemento de la idealidad, por lo que “el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia” (Derrida, 1971, p. 18). Pero para Derrida el logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, manteniéndolo dentro de la onto-teología, dentro de la metafísica de la presencia, “lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse.” (Derrida, 1971, p. 19).

En nuestra propuesta, hemos partido de la lingüística de Saussure para señalar cómo su búsqueda de sistematicidad entra en conflicto con un objeto indómito. Extrañeza de la lengua para una ciencia que busca momificarla con su concepto, de la cual Heidegger ha dado cuenta en su búsqueda de un lenguaje poético como alternativa a la perspectiva positivista de Saussure. Sin embargo, en su crítica a la tradición logofonocéntrica, Derrida incluye a Heidegger dentro de la misma, reconociendo la tensión que existe en su pensamiento.

Ahora bien, en esta dirección [...] el pensamiento heideggeriano no trastornaría sino, al contrario, volvería a establecer la instancia del logos y de la verdad del ser como *primum signatum*: en un determinado sentido significado “trascendental” [...] implicando por todas las categorías o todas las significaciones determinadas, por todo léxico y toda sintaxis, vale decir por todo significante lingüístico, que no se confundiría simplemente con ninguno de ellos, dejándose pre-comprender a través de cada uno, permaneciendo irreductible a todas las determinaciones epocales que sin embargo hace posibles, abriendo así la historia del logos y sólo siendo él mismo por medio del logos: es decir, *no siendo nada* antes y fuera del logos. El logos *del ser*, “el Pensamiento que obedece a la Voz del Ser”, es el primero y el último recurso del signo, de la diferencia entre el *signans* y el *signatum*. Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir en una lengua de palabras. (Derrida, 1971, p. 27)

La pregunta por el ser contribuye a dislocar el sentido del ser, es decir, la unidad de la palabra. Heidegger está dentro/fuera de la metafísica, al igual que la lingüística. La “voz del ser” es silenciosa, lo que representa una ruptura entre el sentido originario del ser y la palabra, la voz, la *phoné*. A su vez, el ser no es un significado, ni un universal, es decir, no puede ser reducido a una presencia. En este sentido, el ser tachado es la última escritura de una época y la primera escritura, ya que borra la presencia de un significado trascendental. Entonces, la tarea que nos queda pendiente es la de leer tanto a la ontología heideggeriana como la deconstrucción derridiana en esta tensión constitutiva, donde no hay más allá de la herencia, pero sí una exterioridad constitutiva que hace de ese legado una multiplicidad.

Reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, e incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significativa determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de diferencia óntico-ontológica, *todo no puede pensarse de un solo trazo*: ente y ser, óntico y ontológico, “óntico-ontológico” serían, en un estilo original, *derivados* respecto de la diferencia; y en relación con lo que más adelante denominaremos la *différance*, concepto económico que de signa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra La diferencia óntico-ontológica y su fundamento (Grund) en la “trascendencia del Dasein” (*Vom Wesen des Grundes*, p. 16) no serían absolutamente originarios. La *différance* sería más “originaria”, pero no podría denominársela ya “origen” ni “fundamento”, puesto que estas nociones pertenecen esencialmente a la historia de la onto-teología, es decir al sistema que funciona como borradura de la diferencia. No obstante, ésta no puede pensarse en lo más próximo de sí misma sino a condición de que se comience por determinarla como diferencia óntico-ontológica, antes de tachar esta determinación. La necesidad del pasaje por la determinación tachada, la necesidad de ese artificio de escritura es *irreductible*. (Derrida, 1971, p. 32)

BIBLIOGRAFÍA

Augé, A. (2000) *Los no lugares. Espacios del anonimato*. (M. Mizraji, Trad.). Barcelona: Gedisa.

Blanchot, M. (1970) *El diálogo inconcluso*. (P. de la Place, Trad.) Caracas: Monte Avila.

Chun, S. (2018) “Derrida lector de Nietzsche: la vida la muerte”, en Cragnolini, M. B. (comp.) *Comunidades (de los) vivientes*. Bs. As.: La cebra.

Chun, S. (2021) *Democracia por venir: ética y política de la deconstrucción*. Bs. As.: Prometeo.

De Mauro, T. (1967) *Corso di linguistica generale*. Bari: Laterza.

Derrida, J. (1971) *De la gramatología*. (O. Del Barco y C. Ceretti, Trads.) Mexico: Siglo XXI.

Derrida, J. (2010) *La bestia y el soberano I*. (C. de Peretti y D. Rocha, Trads.) Bs. As.: Manantial.

Derrida, J. (2021) *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)*. (I. Agoff, Trad.) Bs. As.: Eterna cadencia.

Godel, R. (1957) *Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale*. Ginebra: Librairie Droz.

Heidegger, M. (1990). *De camino al habla*. (Y. Zimmermann, Trad.). Barcelona: Odós.

Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. (E. Barjau Trad.). Barcelona: Serbal.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. (E. Rivera trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache [GA 38]*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (2001). *Hitos*. (H. Cortés y A. Leyte, Trads). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos*. (A. Sánchez Pascual, Trad) Madrid: Alianza.

Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. (A. Alonso, Trad.). Bs. As.: Losada.

Saussure, F. (1993). *Curso de lingüística general*. (M. Armiño, Trad.). Barcelona: Planeta-De Agostini.

Saussure, F. (2004). *Escritos sobre lingüística general*. (C. Mur, Trad.). Barcelona: Gedisa.